Linéaments d'une anthropologie historique du sujet et de l'individu

dimanche 13 novembre 2011, par Pascal Michon

Sommaire

- Des structures épistémiques
- Vers une histoire polyrythmiqu
- Formes de vie et formes de (…)
- Aventures de subjectivation et

La confrontation des trois modèles de l'histoire de l'homme occidental proposés par Louis Dumont, Norbert Elias et Ignace Meyerson/Jean-Pierre Vernant montre la prégnance, dans ces travaux, du paradigme dualiste historiciste, mais aussi la présence discontinue, fragile mais pas moins féconde, d'enquêtes fondées sur un historisme non relativiste [1]. En dépit de leurs intermittences et d'une certaine instabilité épistémologique, l'existence même de ces enquêtes confirme la possibilité, déjà envisagée précédemment de manière théorique [2], de développer une nouvelle anthropologie historique du sujet qui ne confonde plus celui-ci avec l'individu. J'en aborderai ici successivement les aspects épistémologiques, historiques, conceptuels, enfin éthiques et politiques.

Des structures épistémiques aux manières de fluer de la pensée

Dans les années 1960, Thomas Kuhn et Michel Foucault ont popularisé l'idée selon laquelle les sciences de la nature, pour le premier, et les sciences de l'homme, pour le second, ne se développent pas de manière progressive et linéaire, comme on le pensait jusque-là. Elles produiraient, au contraire, leurs savoirs en fonction d'un modèle scientifique normal ou d'une *épistémè* fixant, durant une période donnée, des conditions épistémologiques relativement stables. La science évoluerait donc par bonds, au gré de révolutions scientifiques ou de coupures épistémiques successives.

Les analyses qui viennent d'être menées à propos des travaux de Dumont, Elias et Vernant confirment des conclusions auxquelles on était arrivé en analysant d'autres parcours de pensée. Tout d'abord ceux des fondateurs des trois grandes stratégies scientifiques qui ont dominé le XX^{e} siècle, le holisme, l'individualisme méthodologique et la philosophie de la temporalité : Durkheim, Weber et Dilthey ; puis, ceux de certains de leurs successeurs directs qui, durant l'entre-deux-guerres, ont commencé à introduire en anthropologie, en histoire et en philosophie un point de vue anthropologico-historique : Mauss, Huizinga, Groethuysen [3] ; enfin, ceux de toute une pléiade de penseurs de la première moitié du XX^{e} du siècle qui se sont intéressés à un concept fondamental pour cette nouvelle discipline, le rythme : Mauss de nouveau, Evans-Pritchard, Granet, Tarde, Freud, Mandelstam, Kracauer, Benjamin, Tchakhotine et Klemperer [4].

Toutes ces analyses convergent et montrent un fonctionnement de la pensée scientifique sensiblement différent de ce que décrivaient Kuhn et Foucault, au moins pour ce qui concerne les

sciences sociales et humaines. Si l'on observe celles-ci du point de vue dynamique du discours et non plus du point de vue de l'énoncé et de la structure, on s'aperçoit que des travaux produits au cours d'une même époque, peuvent faire jouer des modèles scientifiques radicalement différents. On se rend compte également qu'une pensée scientifique particulière n'est pas prisonnière de conditions a priori qui lui imposeraient des cadres indépassables et que des percées inédites lui sont toujours possibles. Mais on voit aussi qu'après avoir apporté de nouveaux résultats, proposé de nouveaux concepts et assuré un renouvellement de quelque problème, elle peut toujours revenir, lorsqu'elle est confrontée à un certain nombre de questions fondamentales situées dans l'un de ses angles morts, vers des positions traditionnelles – en l'occurrence ici un dualisme historique, sociologique et anthropologique –, qu'elle a pourtant elle-même rejetées explicitement en première instance.

Sans que ces positions soit données a priori, il y a donc bien une certaine pesanteur des modes de pensée qui parfois les font perdurer et leur donne l'aspect de manières de pensée dominantes. Toutefois, comme le montre le cas du paradigme dualiste que l'on retrouve dans un grand nombre des histoires de l'individu et du sujet, ces modes de pensée ne fonctionnent pas comme des *cadres logiques* mais plutôt comme des *puissances sémantiques* plus ou moins efficientes, qui font éventuellement dévier une pensée de ses objectifs si la sémantique qui leur est opposée n'est pas elle-même assez puissante.

Plutôt que de tenter de reconstituer une structure épistémique commune à toute une époque, qui définirait les conditions de possibilité de toute pensée quelle qu'elle soit, il semble donc plus pertinent d'analyser la *manière de fluer*, le *rythme*, de chacune des pensées particulières qui nous intéressent, en mettant au jour les solutions qu'elle apporte *aux problèmes qu'elle partage avec ses contemporaines ou qu'elle se pose à elle-même* et éventuellement *les points de rebroussement* à partir desquels elle revient vers des conceptions pourtant condamnées au départ. Une telle méthode évite de se perdre dans des reconstructions hasardeuses d'entités dont on ne connaît ni le statut ontologique ni les modes de transformation, et permet d'évaluer des manières de faire fluer la pensée par rapport à leurs propres objectifs, tout en les comparant les unes avec les autres quand certains objectifs sont communs.

Ce n'est pas d'ailleurs qu'il faille abandonner le terme même de *paradigme*, qui avait chez Saussure une connotation dynamique largement oubliée par la suite. Comme on commence à le comprendre, *le rythme*, par exemple, semble émerger aujourd'hui comme un nouveau type de paradigme, où les branchements et les dispositifs épistémologiques locaux conservent une certaine spécificité, tout en ayant des caractéristiques proches et transposables du fait qu'ils participent d'une dynamique épistémologique commune [5]. Le paradigme rythmique semble se composer ainsi de dispositifs variés – déterminés notamment par l'importance qui y est encore accordée respectivement aux notions de structure, de système, de différence et d'individu – mais qui sont dans le même temps portés et transformés par l'émergence en leur sein de la question des rythmes au sens de manières de fluer. Il ne constitue donc pas tant un nouveau cadre ou une structure a priori qu'*une nouvelle manière, à la fois commune et diversifiée, de faire fluer la pensée*.

Vers une histoire polyrythmique du sujet et de l'individu

Depuis la fin du XIX^{e} siècle, de nombreuses voix se sont élevées pour condamner les approches historiques reposant sur un schématisme logique, que celui-ci soit dérivé d'une philosophie spiritualiste, comme chez Hegel ou dans l'historicisme allemand, d'un matérialisme économique, comme chez Marx, ou d'un monisme naturaliste, dans les modèles inspirés de l'évolutionnisme et du

positivisme, comme chez Spencer. Des historiens, des philosophes, des sociologues et des anthropologues ont tour à tour souligné le fait que l'histoire de l'homme occidental ne saurait être réduite à une incarnation progressive de l'Esprit, à un développement des Forces productives ou encore à une évolution naturelle de l'Homme.

Comme l'a montré l'analyse des travaux de Louis Dumont, ce schématisme historiciste reste malheureusement encore très présent dans la littérature scientifique contemporaine et un siècle de critique n'a pas suffi à le déraciner. C'est pourquoi toute histoire du sujet doit commencer par une critique détaillée et radicale de ce type de modèle historique, qui constitue pour elle un véritable *obstacle épistémologique*, au sens de Bachelard.

Certes, Dumont substitue aux facteurs trop décriés de l'historicisme classique rappelés plus haut l'action anti-hiérarchique et individualisante de l'idéologie christique. Mais cette réfection sociologique de la pensée hégélienne n'en change pas le fonds. L'« histoire » de l'individualisme qu'il en tire a à peu près autant de qualités historiques que celles de la Raison ou de l'Esprit chez Hegel. Elle est en fait simplement déduite d'une opposition structurale entre sociétés dites « modernes » et sociétés dites « traditionnelles » et ne se soutient que d'une survalorisation du facteur religieux. Or, les raisons ne manquent pas pour rejeter l'une et l'autre de ces prémisses : tout d'abord, de très nombreuses sociétés échappent à cette classification dualiste, il y a bien des différences dans les sociétés traditionnelles comme dans les sociétés modernes, et donc bien des différences dans les formes d'individuation et de subjectivation qui y prolifèrent ; ensuite, le récit qui en est tiré est à la fois très incomplet et truffé d'erreurs, il oublie tous les facteurs non religieux et interprète les faits de manière téléologique ; enfin, leurs corollaires éthiques et politiques réactionnaires – la vérité tragique de la modernité serait dans son rejet du religieux – sont plus que contestables.

Norbert Elias a abordé la question d'une tout autre manière. Prenant le contrepied des conceptions historicistes dominantes à son époque, il a plongé dans les archives et développé une véritable recherche historique partant de la multiplicité des expériences et des formes d'individuation. De cette recherche est sortie l'une des toutes premières histoires de l'individu à réelle valeur scientifique.

J'en ai rappelé plus haut les principaux acquis. Je voudrais souligner ici un autre aspect positif de ce travail qui tient à ce qu'Elias a toujours pris garde de ne pas tomber dans un empirisme à courte vue, un historisme relativiste ou l'une des multiples formes d'antihistoricisme radical fondées sur l'essentialisation de la temporalité, qui ont fleuri au XX^{e} siècle et se propagent de nos jours à la vitesse de l'obscurité. À ses yeux, si tous les mythes linéaires qui ont longtemps structuré les récits concernant l'individu occidental doivent être abandonnés, l'historien n'est pas condamné à décrire, sans aucun espoir de les relier les unes aux autres, des monades toutes différentes, ni à faire la chronique d'une poussière d'actes et de dires qui ne posséderaient jamais aucune organisation. Il est possible d'identifier non seulement des manières spécifiques de fluer des singuliers et des collectifs, mais aussi des grandes tendances évolutives relativement régulières résultant de l'entrelacement de processus sociologiques, politiques et anthropologico-historiques, comme l'allongement et la diversification des chaînes d'interaction sociales, le développement progressif de la puissance étatique et le renforcement du contrôle de soi – ce qu'il appelle d'un mot ambigu la « civilisation des mœurs ». Le travail d'Elias constitue, en ce sens, un excellent antidote contre les explications mono-causales simplistes de l'historicisme mais aussi contre les entreprises anti-historicistes d'esprit néo-nietzschéen et heideggérien qui, d'une manière d'ailleurs cohérente avec leurs prémisses, se

multiplient aujourd'hui en une poussière de contributions sans liens les unes avec les autres.

Il reste que cette conception historique n'a pas complètement exorcisé le spectre du dualisme qui la hante et que celui-ci ressurgit à l'occasion dans un récit dont il est censé avoir été exclu. Elle poursuit par ailleurs, on l'a vu, la confusion des histoires de l'individu et du sujet. Celui-ci n'est jamais, chez Elias, qu'un *moi* pris entre les forces biologiques du *ça* et les normes sociologiques du *surmoi*. Son attention au langage, qui s'approfondit à la fin de sa vie, ne le mène pas jusqu'à la question des *formes de sujet* par lesquelles les acteurs donnent sens et forme à leurs dires, à leurs actions et, plus généralement, à leur vie. Par ailleurs, la question de l'agent n'est abordée qu'au niveau des individus collectifs et c'est pourquoi, Elias ne peut tirer aucune leçon éthique et politique de sa sociologie historique dont il proclame, d'une manière qui frôle l'idéalisme, la totale neutralité.

Des trois modèles étudiés ici, celui proposé par la psychologie historique est probablement le plus fructueux du point de vue d'une anthropologie historique du sujet.

Tout d'abord, contrairement aux deux précédents, il pose la question des formes d'individuation et même de subjectivation dans les sociétés dites « traditionnelles », « pré-modernes » et « pré-chrétiennes ». Ce faisant, il conteste d'emblée le dualisme chronologique, sociologique et anthropologique qui voit, dans les sociétés antérieures à la trop fameuse « rupture de la Renaissance » – ou à toutes les « ruptures » qui ont été imaginées par la suite à son image : Renaissance du XII^{e} siècle, prédication chrétienne, miracle grec, prophétisme hébreu, etc. –, des sociétés où les singuliers auraient été entièrement dominés par les collectifs et où la subjectivation aurait été complètement absente.
Ensuite, la psychologie historique rompt avec tout évolutionnisme et ne cherche plus à reconstituer une généalogie linéaire remontant régressivement de l'individu moderne, considéré arbitrairement comme unitaire, à un geste de rupture initiale avec le monde traditionnel, vu lui aussi comme unitaire. Du coup, elle ne considère plus toutes les autres formes d'individuation et de subjectivation comme de simples obstacles – qu'il serait donc possible de négliger – à l'affirmation progressive de l'individualisme et du subjectivisme occidentaux. Elle combat les présupposés éthiques et politiques impliqués par cette conception selon laquelle l'avenir des sociétés non-occidentales serait une « occidentalisation » et une « modernisation » inéluctables et le seul antidote aux dévoiements individualistes et subjectivistes de l'Occident, dénoncé lui comme « postmoderne », un retour à ce que l'on imagine avoir été le holisme et le communautarisme anciens.

Enfin, on a vu comment la psychologie historique a été amenée à enrichir de plus en plus son approche des instances de la personne et à en proposer un classement distinguant pour la première fois clairement entre l'individu et le sujet, sans tomber toutefois dans une métaphysique considérant les individus singuliers et collectifs comme des monades sans communication les unes avec les autres. Alors que l'anthropologie comparée ne s'intéressait qu'à l'*individu* et la sociologie historique à l'*individu* et au *moi*, Meyerson a montré, dès 1948, la nécessité d'ajouter à ces deux instances, la *singularité* et l'*agent*, tout en doublant l'étude de chacune d'elles par une enquête approfondie sur les *techniques du corps* qui les sous-tendent. Une trentaine d'années plus tard, Vernant a proposé à son tour une classification encore plus diversifiée comprenant, d'un côté, toutes les instances relevant de l'*individuation sociologique* – l'*individu engagé*, le *singulier*, le *privé* –, et de l'autre, toutes celles liées à l'*individuation psychologique* – l'*âme*, le *soi*, le *moi*. Entre les deux, ajoutant en quelque sorte à l'étude des techniques du *corps* celle des techniques du *langage*, il a placé les instances qui relèvent de la *subjectivation* – le *sujet d'énonciation*, et de manière moins claire, il est vrai, mais j'y reviendrai, l'*agent*.

Les enquêtes menées sur ces bases, nous l'avons vu, ne sont pas sans défauts. Les connaissances qu'elles produisent ont du mal à s'agréger les unes aux autres ; il leur manque parfois un caractère cumulatif. Meyerson peut défendre un programme à la fois humboldtien et diltheyen, tout en rejetant Humboldt et en ne parlant jamais de Dilthey. De même, si Vernant cite encore quelques fois Groethuysen, celui-ci est de nos jours totalement oublié des praticiens de la psychologie historique. Par ailleurs, les hésitations et les rebroussements scientifiques ne sont pas rares. On a vu avec quelle difficulté et quelles intermittences s'affirme la nécessité de prendre en compte le sujet-agent – pour ne rien dire du sujet de l'énonciation et du sujet poétique. On a vu aussi comment Vernant, après avoir proposé une classification des fonctions tout à fait novatrice, en revient, finalement, à un partage dualiste entre l'individu vu comme une entité sociale abordée de l'extérieur, et le sujet de nouveau défini, à l'instar de la philosophie et de la psychologie les plus traditionnelles, comme appartenant au monde intérieur.

Quoi qu'il en soit et en dépit de ces difficultés, le modèle historique proposé par la psychologie historique l'emporte largement sur ceux de ses concurrentes. Comme Dilthey, Simmel et Groethuysen ont commencé à le faire au cours des premières décennies du XX^{e} siècle, Meyerson et Vernant montrent que l'histoire de l'individu et du sujet est une histoire ramifiée, proliférante et complexe, qui ne peut en aucun cas être réduite aux schémas simplistes qui sont sans cesse repris par les sciences de l'homme et de la société, mais aussi par la philosophie. Au cours de cette histoire, de multiples formes d'individuation et de subjectivation apparaissent, coexistent, se chevauchent, s'hybrident ou disparaissent pendant de longues périodes pour réapparaître parfois à des siècles de distance. Tout cela sans que ces formes ne cessent jamais d'être à la fois reliées et déliées, déliées et reliées, par le langage.

Grâce à la psychologie historique émerge ainsi une nouvelle conception, fondamentalement pluraliste, proliférante et anti-dualiste, de l'histoire de l'individuation et de la subjectivation – une conception que l'on pourrait appeler *polyphonique* ou, mieux encore, puisqu'on a vu la place éminente qui y est donnée aux techniques du corps et du langage, *polyrythmique*. Et cette histoire nous est accessible grâce à l'étude des œuvres que les pratiques humaines ont laissées, en particulier les œuvres de langage. Elle nécessite donc en premier lieu une *poétique du social* qui reste entièrement à construire mais dont la place est déjà préfigurée.

Formes de vie et formes de sujet

Ayant déjà travaillé sur ces questions dans des études précédentes, je n'ai pas accordé beaucoup de place dans celle-ci aux concepts fondamentaux d'une anthropologie historique du sujet – à l'exception, bien sûr, des concepts des auteurs que j'étudiais. Il est temps de relier les apports de ces différents travaux.

Dans *Fragments d'inconnu*, j'étais arrivé aux résultats suivants : 1. Quels que soient les groupes et l'époque dans lesquels ils vivent, les êtres humains s'individuent singulièrement et collectivement. 2. Cette individuation est commandée par les rythmes qui organisent l'activité de leurs corps et de leur langage, ainsi que leurs interactions sociales. Ces rythmes constituent ainsi des « formes d'individuation ». 3. Concernant ces interactions, il convient de faire un sort particulier aux rythmes, à chaque fois spécifiques, qui organisent les conflits et les alliances. 4. La qualité de l'individuation est déterminée par la qualité de ces rythmes et par la puissance de vivre qu'ils impliquent. 5. La maximisation de la puissance de vivre implique une subjectivation sous la forme d'un devenir-agent

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

L'étude des deux modèles dynamiques, plus ou moins pluralistes, de l'histoire du sujet et de l'individu, qui se sont opposés au modèle historiciste dominant, a montré que ces modèles ont, de-ci de-là, commencé à envisager la question des *formes de subjectivation et d'individuation*, c'est-à-dire de leurs rythmes historiquement spécifiques, en particulier quand ils ont souligné la nécessité d'étudier de près les *techniques du corps et du langage* qui les sous-tendent. Ni l'un ni l'autre, toutefois, ne sont allés jusqu'à adopter l'idée que ces formes, tout en restant des formes, sont elles-mêmes mouvantes, qu'elles sont, pour parler comme Benveniste, plutôt de l'ordre du *rhuthmos* que du *schèma*. C'est à mon sens le point le plus avancé mais aussi la limite de ces formes de pensée, et c'est donc à partir de là qu'il nous faut aujourd'hui reprendre la réflexion théorique.

Alors qu'elle vise l'*organisation elle-même* du processus d'individuation singulière et collective, l'expression *forme d'individuation* est souvent comprise comme désignant ce qui en serait le produit. Les spécialistes des sciences de l'homme et de la société, mais aussi les philosophes, habitués pendant plusieurs décennies à considérer le monde à partir d'un point de vue structural ou systémique, ramènent, sans même s'en apercevoir, des réalités dynamiques et mouvantes à des entités stables, posées comme des objets saisissables par l'œil de l'esprit. Ils se représentent une forme d'individuation, qu'elle soit singulière ou collective, comme *le produit d'une structure ou au mieux d'un système*, alors qu'elle n'est rien d'autre qu'*une manière de fluer* des corps, du langage et du social [7].

D'autres, nombreux parmi les disciples actuels de Heidegger et de Deleuze mais aussi parmi les penseurs du libéralisme, qui vont trop loin dans l'autre sens, comprennent l'expression *forme d'individuation* comme désignant la simple *trace d'un ensemble de mutations* qu'ils pensent aléatoires ou au mieux statistiques. L'absolue fluidité d'un Être traversé par la guerre ou le conflit remplace dans leur esprit la fixité de l'Être précédente. Ceux-là oublient que ces dynamiques ne se font pas de manière totalement incohérente et qu'elles possèdent un niveau d'organisation spécifique, pensable sous l'égide du concept de *rythme* et d'une ontologie remise à sa juste place par une *anthropologie historique du langage* [8]. Une telle attention au rythme et à sa spécificité ontologique pourrait d'ailleurs peut-être trouver des appuis chez Deleuze lui-même [9], voire mais cela semble plus contestable chez Heidegger [10].

Afin de rendre plus difficiles ces deux contresens symétriques, *on peut continuer à définir « l'individuation » comme la rythmisation de la vie d'un corps-parlant singulier ou d'un ensemble de corps-parlants* [11]. Cela permet, comme le demandait Simondon, de rejeter à la fois l'identification de l'individu à une entité stable et parfaitement délimitée, et sa dissolution inverse dans les interactions et l'écoulement incessant du temps [12]. Mais il me semble que l'*on aurait avantage à*

nommer désormais « formes de vie » les manières d'organiser les activités des corps, du langage et du social, selon lesquelles s'effectue cette rythmisation. En associant, à l'exemple de Wittgenstein, deux mots impliquant des notions de sens traditionnellement opposés, cette expression permettra, du moins on peut l'espérer, de rendre plus accessible l'idée d'une forme essentiellement mouvante, d'une forme en palingénésie permanente, d'une forme qui reste toujours inaccomplie, mais aussi d'une dynamique, d'une palingénésie et d'un inaccompli essentiellement formés – bref d'une *manière spécifique de fluer*, d'un *rhuthmos*.

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

Toute la question, il est vrai, est de savoir comment atteindre cet objectif. Nous avons vu que Vernant a buté sur cette question et qu'il n'a pas su comment articuler *sujet de l'énonciation*, *sujet poétique* et *sujet-agent*. Vincent Descombes est l'un des derniers à s'être affronté à cette difficulté. Il a proposé, on le sait, de rejeter l'identification du sujet à l'intériorité et de lui donner uniquement le sens de « suppôt d'action et de changement ("passion") », c'est-à-dire d'un individu « en tant qu'il peut jouer un rôle actantiel dans une histoire, de sorte qu'on peut se demander s'il est le sujet de ce qui arrive, ou s'il en est l'objet, ou s'il en est l'attributaire » [13]. La subjectivation serait ainsi définie comme l'accession d'un individu singulier ou collectif à la position d'agent ou de patient d'un processus et dépendrait donc du rapport entre le degré de puissance de cet individu et le degré de résistance des obstacles qu'il rencontre dans le champ dans lequel il agit.

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

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

Jonathan Israel a appelé les Lumières radicales, en particulier Vico, Diderot et Spinoza [14].

Comme leur théorie du langage en reste à la version austinienne de l'énonciation et leur poétique à la rhétorique ou à la théorie de la narrativité, les déconstructeurs pragmatistes du sujet – mais c'est la même chose dans la tentative de synthèse pragmatico-herméneutique proposée par Ricœur – ignorent l'aspect sémantique et rythmique des puissances du langage. C'est pourquoi ils sont obligés en dernière analyse, rompant avec le primat langagier qu'ils ont pourtant fait leur au départ, d'attribuer la consistance de la subjectivation à des principes qui lui sont extérieurs : soit aux Lois sociales chez Descombes, soit à une Loi intérieure chez Ricœur [15]. Or, de même que les processus d'individuation possèdent une organisation propre, de même les processus de subjectivation ne se font pas de manière totalement aléatoire et discrète. Ils possèdent un niveau d'organisation spécifique, pensable lui aussi, comme on commence à le voir chez Benveniste et Meschonnic, sous l'égide d'une anthropologie historique du langage. Des études récentes font d'ailleurs penser qu'une telle anthropologie historique fondée sur les puissances du langage n'est pas sans rapports avec certains aspects de l'œuvre de Wittgenstein lui-même [16].

Ce qu'a commencé à entrevoir Vernant en introduisant la question de la lyrique grecque et ce que n'a pas vu en revanche Descombes qui se limite en ce qui concerne la littérature au roman et à la narration, c'est que le langage assure universellement aux êtres humains la possibilité d'accéder au sujet, grâce à la fois à un appareil énonciatif toujours vide et à des puissances sémantiques mobiles circulant sous la forme de systèmes rythmiques signifiants. Le premier leur offre une forme qui reste à remplir mais qui est toujours disponible, sauf cas pathologiques. Les seconds sémantisent les forces et les conflits qui opposent les corps et les groupes sociaux, donnent une forme et une certaine puissance supplémentaire aux actes des individus, tout en leur permettant de mesurer les valeurs éthiques et politiques de ces actes : un système signifiant dont l'effet s'épuisera rapidement témoignera d'une valeur moindre que celle dont sera doté un système signifiant capable de générer des chaînes de réénonciations infinies, comme c'est le cas des grandes œuvres littéraires (l'épopée et la tragédie grecques par exemple) mais aussi des meilleures œuvres éthiques et politiques.

Pour éviter à la fois l'emphase métaphysique propre aux théories classiques du sujet et les effets éthiques et politiques indésirables des entreprises les plus radicales de déflation critique, il conviendrait donc d'*appeler « subjectivation » l'association interactive du devenir-agent d'un individu singulier ou collectif et de sa participation à des rythmes signifiants, qui lui permettent de donner sens et valeur à la poussière des actes par lesquels il devient cet agent*. On pourrait ainsi *appeler « formes de sujet », au deux sens du génitif, ces organisations signifiantes*. Comme précédemment, en associant ces deux notions antagonistes, on peut espérer rendre plus accessible l'idée selon laquelle ces formes qui assurent une certaine unité à la poussière des actes sont également par elles-mêmes des puissances sémantiques mobiles qui peuvent bouleverser les individus en devenir et parfois aussi leur donner des forces supplémentaires, étant entendu que ces formes-puissances reçoivent elles-mêmes en retour la poussée du devenir-agent en question.

Afin de donner un support au bouquet bigarré qu'ils ont patiemment rassemblé depuis des décennies, les praticiens de l'anthropologie historique doivent donc désormais s'engager dans une double tâche : d'une part, explorer l'histoire de l'individuation, c'est-à-dire l'histoire des rythmes, des manières de fluer et des *formes de vie* responsables de la production, la perpétuation et la disparition des individus singuliers et collectifs ; de l'autre, montrer quelles ont été les *formes de sujet*, c'est-à-dire les formes-puissances langagières, qui ont permis à ces individus singuliers et collectifs de donner sens et valeur aux actes par lesquels ils sont devenus les agents d'un processus

particulier. C'est en creusant simultanément ces deux chantiers que les historiens pourront sortir à la fois de l'oscillation dans laquelle ils restent pris entre une histoire linéaire et une histoire monadique, et de la réduction de l'histoire du sujet à celle de l'individu.

Aventures de subjectivation et prolifération des modernités

Les éléments épistémologiques, historiques et conceptuels qui viennent d'être présentés, ainsi que la conception du langage à laquelle ils s'adossent, jettent une lumière nouvelle sur la question de la subjectivation singulière et collective.

Celle-ci ne relève à l'évidence ni du modèle individualiste, couramment accepté, que ce soit pour le louer ou le critiquer, par les sciences humaines et sociales et la philosophie, ni des modèles culturalistes, autrefois de droite et maintenant de gauche, qui lui sont souvent opposés – ni même des modèles alternatifs élaborés par certains courants déconstructionnistes extrêmes des *queer studies* ou par certaines interprétations systémistes à tendance apocalyptique du monde contemporain. Son histoire passée comme son futur sont irréductibles à l'épopée ou à la tragédie de l'individu, ou encore au roman et au lyrisme des peuples et des minorités, mais ils ne constituent pas non plus, sortes de poèmes dada, des suites dépareillées de traces de mouvements impulsés par une simple profusion vitale ou par les tourbillons chaotiques de la marchandise et de l'information. De même que les conceptions modernistes démarquent, sous des formes à peine rénovées, l'historicisme du XIX^{e} siècle, et que les conceptions culturalistes pastichent l'historisme qui s'est rapidement opposé à lui, de même les nouvelles tendances postmodernes reprennent à leur compte un vitalisme et un relativisme, qui les font simplement basculer d'une métaphysique dans une autre, illustrée depuis les années de l'entre-deux-guerres par l'aile la plus extrême des philosophies de la temporalité.

La subjectivation singulière et collective n'est ni moderne, ni antimoderne, ni postmoderne. Elle est universelle et se produit, en dépit de sa fragilité et de ses intermittences, toutes les fois qu'un individu singulier ou collectif accède à la position d'agent dans un champ donné, tout en inventant les rythmes langagiers qui, à la fois, lui assurent une certaine consistance et la rendent partageable et effectivement partagée. Elle constitue donc une aventure simultanément pratique et poétique, difficile et qu'il faut certes toujours recommencer à neuf, mais qui n'est jamais repliée sur elle-même. Pour l'individu, qu'il soit singulier ou collectif, il n'y a pas d'accession au sujet qui n'exige qu'il se perde simultanément comme individu monadique et participe, au deux sens du verbe, à la circulation de puissances langagières qui le traversent, le fortifient, mais aussi parfois le bouleversent ou le sortent de lui-même. En ce sens, devenir sujet, se transformer et agir éthiquement et politiquement, c'est tout à la fois subir, bénéficier de et contribuer à une circulation et à une prolifération, toujours interrompues et toujours reprises : la circulation des sujets, la prolifération des modernités.

Notes

[1] Ce texte est la conclusion de P. Michon, *Sujet et individu en Occident. Dumont, Elias, Meyerson, Vernant*, Paris, Rhuthmos, coll. en ligne, 2011

[2] P. Michon, *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.

[3] P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999.

[4] P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005.

[5] P. Michon, « Sommes-nous en train d'assister à l'émergence d'un nouveau paradigme scientifique : le paradigme rythmique ? », *Rhuthmos*, 7 mai 2011 [en ligne]. http://rhuthmos.eu/spip.php?article342

[6] P. Michon, *Fragments d'inconnu, op. cit.*, p. 240-41.

[7] Sur le concept de « manière de fluer », P. Michon, *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Paris, Les Prairies ordinaires, p. 77 *sq*.

[8] J'ai essayé de le montrer dans P. Michon, *Fragments d'inconnu, op. cit*.

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

[10] C. Nielsen, « Rhythmus. Zum Wesen der Sprache bei Heidegger », Rhuthmos, 23 juillet 2010 – http://rhuthmos.eu/spip.php?article153

[11] P. Michon, *Les Rythmes du politique, op. cit.*, p. 189 *sq*. et 210 *sq*.

[12] G. Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.

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

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

[15] Sur tout cela voir, P. Michon, *Fragments d'inconnu, op. cit.*, p. 143-157.

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