Rythme et histoire : une introduction

jeudi 20 décembre 2012, par [Pascal Michon](#)

Sommaire

- [Le paradigme du rythme : \(...\)](#)
- [La redécouverte du rôle \(...\)](#)
- [L'introduction de la notion de](#)
- [Essai de repérage des principa](#)
- [Bibliographie récente classée](#)

Ce texte a été présenté lors du séminaire de Jean-Claude Schmitt sur l'histoire des rythmes au Moyen Age, à l'EHESS le 21 décembre 2012.

Le paradigme du rythme : développement et difficultés actuels

Depuis une quinzaine d'années maintenant, on peut observer une multiplication des recherches, des séminaires [1], des colloques [2] ou des publications [3] qui concernent le rythme ou utilisent le rythme comme concept opératoire.

Or, cette multiplication est caractérisée par plusieurs phénomènes remarquables : tout d'abord, il s'agit d'une augmentation en nombre absolu mais aussi en nombre de disciplines, et cela aussi bien dans les sciences de l'homme et de la société que dans les sciences de la nature.

Ensuite, cette multiplication se produit en dépit du fait que les échanges entre ces disciplines restent encore dans un état embryonnaire. Sauf erreur de ma part, il n'existe aucun centre institutionnel de recherche dédié aux questions rythmiques. Et jusqu'à une date récente, la plupart des chercheurs raisonnaient à partir de leur besoins locaux et de leurs traditions disciplinaires particulières, sans vraiment tenir compte du fait que de nombreux autres collègues partageaient les mêmes problèmes formels et méthodologiques, et s'orientaient sur ce plan dans les mêmes directions qu'eux.

Ces deux phénomènes – le nombre croissant des études et des disciplines concernées, et le caractère non concerté de cette augmentation –, militent dans le sens de l'émergence d'un concept transversal nouveau. Quelque chose semble en train de naître sous nos yeux, un nouveau thème de recherche aussi bien qu'un nouvel ensemble méthodologique, ce que j'ai proposé d'appeler un *nouveau paradigme* [4].

En même temps, on sent que ce mouvement rencontre des résistances, parfois très fortes, que tous ceux qui ont travaillé sur le rythme connaissent bien. En particulier, la réaction de certains chercheurs qui ont acquis leur place institutionnelle et symbolique à partir d'autres paradigmes,

plus anciens, et qui ne veulent pas prendre le risque de les remettre en question. L'histoire et la sociologie des sciences nous montrent que cet obstacle n'est pas neuf et qu'il s'est souvent dressé devant les innovations – *nihil novi sub sole* – mais il rend d'autant plus précieuses les entreprises peu nombreuses qui s'éloignent de ce modèle et auxquelles il faut rendre hommage.

On ne doit pas sous-estimer ces obstacles sociologiques qui freinent la mise en place d'un paradigme rythmique. Il ne faut pas les surestimer non plus. D'une part, il semble que ces oppositions soient plutôt en voie de diminution, pour des raisons multiples, qui vont de l'ouverture intellectuelle véritable au départ à la retraite, en passant par le désir de renouvellement d'un certain nombre de jeunes chercheurs. De l'autre, on distingue d'ores et déjà un autre obstacle de nature proprement rythmologique, probablement plus important pour l'avenir. C'est cet obstacle que je voudrais discuter dans cette première partie de mon exposé.

Si le paradigme rythmique a du mal à s'imposer ce n'est pas en effet seulement pour des raisons conjoncturelles ; c'est aussi parce qu'y persiste une définition traditionnelle du rythme qui pèse sur sa scientificité. Selon un cliché très répandu, la théorie du rythme souffrirait d'une pléthore de conceptualisations contradictoires et il existerait un nombre de définitions de cette notion presque égal à celui des auteurs qui s'y seraient intéressés. Or, c'est plutôt l'inverse qui est vrai. En dépit de débats incessants et souvent assez superficiels, les usages du terme rythme renvoient très majoritairement à la notion de retour périodique d'un ensemble de temps forts et de temps faibles. Est usuellement considéré comme rythmé, un flux dont l'écoulement n'est pas complètement lisse ou à l'inverse complètement chaotique. Est rythmé un flux dans lequel on perçoit une organisation grâce à une succession de points de repère qui reviennent régulièrement.

Cette première définition s'accompagne d'une seconde qui vise les rythmes, au pluriel, c'est-à-dire ce que chaque rythme a de spécifique. Ce qui distingue un rythme d'un autre rythme, dans la définition traditionnelle, c'est le module de base composé de temps forts et de temps faibles qui, en se répétant, donne cette impression d'organisation. Chaque rythme particulier est en quelque sorte une expansion de ce module de base, qui permet de différencier par exemple le rythme de la cumbia de celui de la salsa ou de celui du tango.

Cette seconde définition est la plus souvent utilisée mais il faut bien comprendre qu'elle n'est en fait qu'un corollaire de la première. Ce qui importe, c'est que le rythme organise la durée en y créant une suite d'intervalles, rendus sensibles par le retour régulier d'un repère – que cette durée soit la durée musicale, la durée de la lecture d'un poème ou la durée du parcours visuel d'un tableau ou d'un bâtiment. Cette définition explique l'usage très large qui est fait du concept de rythme dans les différentes sciences de l'homme et de la société, ainsi que dans les différents arts.

En résumé, la définition traditionnelle mobilise les notions de retour périodique d'un phénomène (*períodos*) ou, lorsqu'on est un peu plus précis, de succession ou d'alternance de temps forts et de temps faibles ordonnés suivant des proportions arithmétiques, suivant une mesure (*metron*). Il est vrai qu'on y ajoute parfois, pour estomper ce que peut avoir de trop linéaire et mécanique une telle définition, les notions d'emboîtements des séries accentuelles les unes dans les autres ou encore celles de retard, d'écart ou de décalage – « Le rythme c'est le retard, disait Pablo Casals ». Mais on voit bien que ces précisions présupposent en réalité les définitions qu'elles prétendent contester. Ces deux dernières « définitions » ne sont que de simples codicilles à la définition plus générale donnée précédemment.

Le problème de cette définition traditionnelle, c'est qu'elle est à la fois trop large et trop étroite.

Trop large, parce qu'en mettant sur le même plan le cosmos, le vivant et l'humain, elle installe une continuité de type métaphysique, voire mystique, entre des ordres, certes en interaction les uns avec autres, mais qu'on ne peut réduire sans forçage à une unité essentielle et arithmétique commune [5]. Dès qu'on l'utilise, on est amené, sans même souvent s'en rendre compte, à subsumer sous le même concept des réalités incompatibles, tout au moins du point de vue des sciences sociales et de leur point de vue historique fondamental. Et, de fait, c'est cette conception qui a soutenu la plupart des spéculations panrythmiques, depuis Marc Aurèle (121-180) [6], Plotin (205-270) [7], Aristide Quintilien (probablement III^e s.) [8] et Boèce (470-525) [9], jusqu'aux théories de Rudolf Steiner et de Ludwig Klages [10], ou encore aux essais sur le nombre d'or et le rythme de Matila Ghyka [11]. Il y a là une lourde hérédité avec laquelle il faut rompre non seulement verbalement mais aussi dans la manière de poser le problème du rythme.

Cette définition est également trop étroite, parce qu'en réduisant le rythme à un ordre – qui plus est un ordre arithmétique –, elle ne rend pas compte des très nombreux autres phénomènes certes dynamiques, temporels et parfois fluides, mais qui n'en possèdent pas moins un certain type d'organisation. Au moment où elle confond ce qui devrait rester séparé, la définition traditionnelle du rythme passe à côté de nombreux phénomènes qui pourraient en revanche être compris dans son horizon.

Pour bien comprendre ce qui est en jeu ici, il faut ouvrir une parenthèse et rappeler brièvement le contenu du travail de Benveniste sur la notion de rythme en Grèce ancienne, qui est souvent cité mais également très souvent interprété de manière un peu biaisée [12].

Selon Benveniste, dans la philosophie et la prose ionienne, chez les poètes lyriques, chez les tragiques, et même dans la prose attique du V^e siècle, le mot *rhuthmos* était utilisé parallèlement aux mots *skhéma*, *morphè* et *eidos* pour signifier une valeur particulière de la notion de forme.

Alors que ses synonymes désignaient « une forme fixe, réalisée, posée en quelque sorte comme un objet » (p. 333), le mot rythme était, pour sa part, employé pour parler de la forme des atomes, des lettres de l'alphabet ou des institutions, ou encore pour définir la forme individuelle et distinctive du caractère humain, l'humeur d'une personne. Dans tous ces cas, *rhuthmos* désignait « la forme dans l'instant qu'elle est assumée par ce qui est mouvant, mobile, fluide, la forme de ce qui n'a pas consistance organique : il convient au *pattern* d'un élément fluide, à une lettre arbitrairement modelée, à un péplos qu'on arrange à son gré, à la disposition particulière du caractère ou de l'humeur » (p. 333).

Le mot *rhuthmos* et tout le paradigme lexical (adjectifs, verbes) qui l'accompagnait se référaient à une catégorie fondamentale de la représentation grecque du monde, catégorie qui avait été théorisée par les premiers philosophes. En effet, le radical *rhein*, sur lequel il est construit, « est le prédicat essentiel de la nature et des choses dans la philosophie ionienne depuis Héraclite » (p. 333). Démocrite pensait que « tout en étant produit par les atomes, seul leur arrangement différent produit la différence des formes et des objets » (p. 333). Dans la mesure où il contenait en lui-même une référence au verbe *rhein*, *rhuthmos* était le terme le plus propre à décrire « des “dispositions” ou des “configurations” sans fixité ni nécessité naturelle et résultant d'un arrangement toujours

sujet à changer » (p. 333).

On s'arrête en général à cette première conclusion, mais je pense qu'il faut pousser un peu plus loin la lecture. Dans la phrase suivante Benveniste continue en effet ainsi : « Le choix d'un dérivé de *rhein* pour exprimer cette modalité spécifique de la "forme" des choses est caractéristique de la philosophie qui l'inspire ; c'est une représentation de l'univers où les configurations particulières du mouvant se définissent comme des "fluements". » (p. 333) Or, si les configurations particulières du mouvant sont des *fluements*, il ne peut donc s'agir uniquement - car cet emploi est également possible - de configurations arrêtées, fixées dans l'instant de l'observation.

L'analyse morphologique et étymologique du mot élargit nettement les conclusions tirées de la seule série de ses emplois. *Rhuthmos* est un abstrait formé sur le verbe *rhein* par adjonction d'un suffixe *-(th)mos*. Or, les formations en *-(th)mos* n'indiquent pas « l'accomplissement de la notion » exprimée par le verbe dont elles sont tirées, « mais, dit Benveniste, la modalité particulière de son accomplissement » (p. 332). Autrement dit, *rhuthmos* ne signifie pas seulement une configuration fugace, prête à changer, il « signifie littéralement "manière particulière de fluer" » (p. 333)

C'est donc un concept tout à fait particulier qui apparaît ici, un concept qui n'est pas indexé sur l'instant mais implique au contraire une durée : le concept d'une *manière de fluer* ou de la *modalité d'un accomplissement*. Il est impossible de décrire en quelques mots toutes les conséquences qu'implique cette redéfinition du *rhuthmos*, mais on peut peut-être en donner au moins une intuition en rappelant l'affirmation célèbre de Marcel Mauss selon laquelle « le domaine du social, c'est le domaine de la modalité. » [13]

Le sens moderne de « rythme » apparaît, explique Benveniste, chez Platon. Dans le *Philèbe*, le *Banquet* et les *Lois* [14], le rythme devient l'ordre, à la fois esthétique et moral, des mouvements du corps humain (*kineseos taxis*). « On voit, fait remarquer Benveniste, comment cette définition procède du sens traditionnel, comment aussi elle le modifie. Platon emploie encore *rhuthmos* 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. » Et il conclut en soulignant ce qui distingue ce nouvel emploi des emplois traditionnels : « La circonstance décisive est là, dans la notion d'un *rhuthmos* corporel associé au *metron* 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 *rhuthmos*. 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. » (p. 334-335) En dépit des débats récurrents entre sa version strictement numérique alignée sur le *metron* et sa version plus *soft* comprenant des décalages et des improvisations, c'est finalement cette définition platonicienne qui a dominé la pensée et la pratique occidentale jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

Je referme ici cette parenthèse philologique. Si nous ne prenons plus le rythme, sur le modèle platonicien, mais sur le modèle antérieur en Grèce ancienne, c'est-à-dire comme « organisation du mouvant » ou « modalité d'un accomplissement », bref comme *rhuthmos*, nous gagnons des deux côtés ce que je viens d'indiquer tout à l'heure.

D'une part, nous nous donnons la possibilité d'étudier tous les phénomènes temporels organisés, qu'ils soient métriques, cycliques ou qu'ils relèvent d'autres types d'organisation - aussi bien la métrique d'un poème que son organisation signifiante, les temps festifs de la vie urbaine que les flux touristiques, les cycles de l'activité neuronale que le flux de la conscience.

De l'autre, nous sérions mieux les différents ordres de réalité, qui ne sont plus mis en continuité les uns avec autres à la faveur d'une spéculation plus ou moins mystique sur les nombres, et entre lesquels nous pouvons, dès lors, penser des *interactions*. Par exemple des interactions entre les biorhythmes - qu'il vaudrait mieux appeler les biocycles - et les rythmes scolaires, ou entre les cycles des saisons et les rythmes sociaux. Mieux : nous sommes en mesure de faire apparaître la spécificité des ordres et des objets que nous observons : la spécificité des ordres cosmique, vivant et humain, mais aussi la spécificité de chacun des *rhuthmoi* qui les constituent.

Autrement dit, nous construisons un concept beaucoup plus puissant que le concept traditionnel d'origine platonicienne. Ce concept - répétons-le, car c'est la source de malentendus persistants - n'invalide en rien le fait qu'il existe des phénomènes ordonnés par des alternances de temps forts et faibles, ou par des successions de périodes ou d'oscillations cycliques. Simplement, comme le faisait déjà remarquer Aristote pour la poétique, ce n'est pas le rythme qui est dans le mètre ou, ajoutons, la période, mais le mètre ou la période qui sont dans le rythme. Toutes les organisations métriques et périodiques sont des organisations du mouvant et sont pour cela des rythmes. Mais de nombreux rythmes ne sont pas réductibles à la notion d'ordre mesuré du mouvement, de *metron* ou de *periodos*. L'opposition entre rythmique et métrique n'est donc pas seulement conceptuelle, elle est surtout stratégique : elle concerne la manière d'emboîter ces concepts l'un dans l'autre. Le concept de *rhuthmos* constitue un concept plus englobant, mais aussi plus puissant, que le concept traditionnel de rythme. En jouant sur les deux sens du mot comprendre, on pourrait dire que ce concept comprend *plus* de cas en extension et il les comprend *mieux* dans leurs spécificités.

On voit maintenant ce qui est peut-être la première raison des difficultés internes que rencontrent les études rythmiques, mais aussi la raison qui explique pourquoi de plus en plus de recherches adoptent une définition rénovée de la notion de rythme. Celle-ci, lorsqu'elle est redéfinie comme *rhuthmos*, comme « manière de fluer », est bien *mieux adaptée aux besoins de toutes les sciences qui ont affaire à des objets qui se présentent comme des flux organisés*. Que ce soient les flux du discours, ceux de l'écriture, ceux de l'information, que ce soient également les flux qui animent les grandes villes planétaires et les lieux touristiques, les réalités corporelles et sociales mouvantes que cherche à comprendre la nouvelle anthropologie modale, ou les entités en constante mutation qu'étudie la nouvelle anthropologie historique, ou bien encore le fonctionnement du vivant ou le déroulement des interactions neuronales, à chaque fois les sciences contemporaines doivent résoudre le même type de problème : l'observateur fait face à une réalité dynamique, qui s'écoule en permanence, dont la particularité est de ne pouvoir jamais être fixée dans une forme arrêtée et stable, mais qui n'est pas non plus une réalité totalement liquide, amorphe et sans organisation - il a devant lui une *organisation mouvante* ou une *mutation organisée*.

Il n'est donc pas étonnant que des disciplines comme la linguistique du discours, la poétique des discours, les sciences de l'information et de la communication, la sociologie et la géographie urbaines, l'anthropologie, l'anthropologie historique, mais aussi la biologie, les neurosciences s'orientent depuis plusieurs années, plus ou moins consciemment mais d'une manière globalement assez nette, vers une redéfinition du concept de rythme qui le rapproche de son sens pré-platonicien. Cette redéfinition répond tout simplement à un besoin pratique.

La redécouverte du rôle du rythme dans les sciences de l'homme et de la société au XX^e siècle

En dépit des différents obstacles que je viens de mentionner, il semble donc exister aujourd'hui un mouvement de diffusion et de rénovation de la notion de rythme dans les sciences de l'homme et de la société, mais aussi dans les sciences de la nature. C'est ce mouvement que RHUTHMOS essaie de documenter, vaille que vaille, depuis quelques années maintenant.

Cette introduction du rythme dans les sciences contemporaines est récente, je l'ai dit, mais elle retrouve en réalité un ensemble de recherches qui se sont développées tout au long du XX^e siècle et que nous commençons à mieux connaître.

La première prise de conscience de l'importance du thème du rythme au cours du XX^e siècle remonte à un séminaire organisé en 2001 au Collège International de Philosophie que j'avais intitulé « Pour une anthropologie historique du rythme ». Le succès de ce premier sondage a été tel qu'il m'a poussé à me lancer dans une recherche beaucoup plus approfondie, dont les résultats ont été publiés en 2005 sous le titre *Rythme, pouvoir, mondialisation*.

Ces premiers travaux, qui se limitaient aux années 1880 et 1940 et qui comportaient encore de nombreuses lacunes, ont malgré tout permis de restituer un pan entièrement oublié de l'histoire de ces sciences. Tout un monde théorique refoulé, centré sur le rythme, est d'un coup réapparu, un monde dont l'analyse montrait la puissance heuristique potentielle à l'égard des questions qui se posent à nous aujourd'hui. Chez les sociologues, on rencontrait bien entendu Durkheim et Mauss, mais aussi Tarde et Simmel, et leur successeurs respectifs. En France, Granet, Gernet, pour les historiens, Halbwachs, Gurvitch, pour les sociologues, mais aussi Jousse et Evans-Pritchard, du côté des anthropologues. Dans le monde germanique, Kracauer, Benjamin, mais aussi des éléments plus éloignés comme Klemperer et même Freud. Le mouvement touchait également la Russie avec Mandelstam et Tchakhotine.

Pour des raisons de viabilité de la recherche, il a fallu laisser de côté les discussions des philosophes de l'époque, mais il est évident que le rythme se trouvait également au centre des débats entre Bergson et Bachelard, comme il l'était d'ailleurs chez Bergson lui-même depuis longtemps, et qu'il jouait un rôle non négligeable chez Whitehead. À cet égard, il existe déjà quelques travaux, impulsés notamment par Jean-Jacques Wunenburger et Pierre Sauvanet, mais ce chantier est à peine entamé. Avis aux amateurs. De même, on trouve le rythme en Allemagne chez Steiner et Klages, dans un autre type de philosophie toutefois.

De même, toujours pour les mêmes raisons, il a été impossible de prendre en compte les pratiques artistiques de l'époque, les pratiques poétiques d'Apollinaire, des dadaïstes et des surréalistes, mais aussi celles de Claudel, de Valéry, de Yeats et d'Ezra-Pound, les pratiques picturales et les réflexions de Delaunay, de Surville, de Mondrian ou de Klee, les innovations chorégraphiques de Laban, Schlemmer et Wigman, ou enfin les pratiques et les théories cinématographiques de Clair, de Leger, de Richter, de Ruttmann, d'Ivens ou de Vertov, et de tous ceux qui, en dehors de la musique, se sont appropriés à l'époque la thématique rythmique. Pour le cinéma et la culture du corps en France dans les années 1910-1930, on dispose maintenant du beau livre de Laurent Guido *L'âge du rythme* (2007) et pour la danse celui d'Isabelle Launay, *À la recherche de la danse moderne. Rudolf Laban -*

Mary Wigman (1996). Pour le reste, les ressources sont encore très dispersées.

Enfin, j'ai dû laisser de côté la plupart des travaux concernant le rythme que l'on trouvait en Allemagne et aux États-Unis à cette époque, en économie chez Bücher, en psychologie chez Wundt, Meumann et Bolton, en pédagogie chez Jaques-Dalcroze et en gymnastique chez Bode. Heureusement, d'excellents livres ont depuis paru à ce sujet parmi lesquels : *Le Moteur humain. L'énergie, la fatigue et les origines de la modernité* d'Anson Rabinbach et *À l'école du rythme... Utopies communautaires allemandes* d'Olivier Hanse. J'ai mis quelques-uns des textes de l'époque en ligne sur RHUTHMOS, notamment des textes de Bolton, de Keiver Smith, une élève de Meumann, et de Jaques-Dalcroze.

En dépit de ces manques inévitables, cette étude montrait une série de phénomènes déterminants pour comprendre ce qui s'était réellement passé au cours du XX^e siècle. Elle révélait une espèce d'inconscient des sciences sociales, qui n'est pas encore revenu à la conscience de tous les chercheurs.

Tout d'abord, elle faisait apparaître que, durant un bon demi-siècle, le rythme avait été l'objet d'une préoccupation constante et extrêmement répandue en sociologie, en anthropologie, en psychologie collective, en psychanalyse, en médiologie, en analyse littéraire. À cela, les études postérieures ont montré qu'il fallait ajouter la théorie de l'éducation, la psychologie, la philosophie, l'esthétique, la théorie du cinéma. Et la liste n'est probablement pas close.

Cette étude montrait aussi pourquoi cette préoccupation avait disparu de l'horizon scientifique au début des années 1960 - Leroi-Gourhan, ancien élève de Mauss, jouant ici le rôle du dernier des Mohicans. Dans un monde restabilisé à la fin des années 1940 par la mise en place des Blocs, la construction des États-providence, le développement d'entreprises hiérarchisées et par une conception moderniste de l'existence individuelle, la question des rythmes avait rapidement laissé la place à celles des systèmes et des structures. Ces dernières apparaissaient ainsi, *a posteriori*, largement liées aux nouvelles conditions d'organisation de l'individuation singulière et collective, et aux pouvoirs qui s'étaient mis en place durant ce que l'on a appelé les Trente Glorieuses. À un monde ayant retrouvé des rythmes relativement stables, répondaient des approches qui en effaçaient le caractère toujours problématique. Cette correspondance donnait aux paradigmes structural et systémiste une assez bonne pertinence historique ; en même temps, elle les poussait à gommer ou mésestimer ce qui faisait le cœur des préoccupations des chercheurs de la période précédente : 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 avaient été entièrement dominées par les questions du temps, de la morphogenèse et des rythmes, furent considérées soit comme des concurrentes à disqualifier, soit, dans le meilleur des cas, comme des ébauches maladroites des approches structurales ou systémiques postérieures. C'est l'époque où les intéressés, habiles partisans de l'interprétation allégorique, commencèrent à dire et à faire dire que Mauss et Granet « annonçaient » Lévi-Strauss ; que Freud « annonçait » Lacan et qu'Evans-Pritchard « annonçait » Louis Dumont.

Cette étude permettait, enfin, de construire un modèle théorique général des processus d'individuation singulière et collective, fondé sur une distinction des rythmes du corps, des rythmes du langage et des rythmes des interactions sociales, modèle sur lequel je reviendrai tout à l'heure plus en détails, mais dont on peut déjà donner une intuition en le comparant à un modèle que les

historiens connaissent assez bien : le modèle proposé par Norbert Elias dans ses différents livres parus en France à partir des années 1970, que ce soit des livres récents à l'époque, comme *Qu'est-ce que la sociologie ?* (1970), ou plus anciens, comme *Sur le procès de civilisation* (1939) ou *La Société de cour* (1933-1969).

Quel que soit le point de vue qu'elles adoptent, remarque Elias, qu'elles soient individualistes ou holistes, objectivistes ou herméneutiques, les sciences sociales partent de l'idée que les individus singuliers 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. Elles 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 propose ainsi de remplacer cette représentation par une conception radicalement nouvelle 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 singuliers 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 [15].

On voit l'aspect profondément novateur et prémonitoire de cette approche des individus singuliers et collectifs. Celle-ci permet 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 donne 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 tente ainsi de chasser de la maison du sociologue y reviennent en force par la fenêtre et que sa politique reste fondée, en dernière analyse, sur des présupposés hobbesiens [16]. On peut ajouter qu'il ne dit rien de la question des rythmes.

Si nous voulons comprendre comment se fait 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 donc approfondir encore la transformation théorique qu'Elias a engagée et pousser plus loin qu'il ne l'a fait la dissolution des conceptions métaphysiques restant au cœur des sciences sociales.

La représentation à laquelle s'attaque Elias est fautive, non seulement parce que, comme il le voit, elle présuppose une image atomique des individus qui rend leurs interactions secondaires, 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 » singulier 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, mais toutes ces interactions varient dans le temps de manière descriptible. Si bien que ce que nous voyons lorsque nous observons des « individus » singuliers et collectifs, 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 [17], 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 » singuliers ou collectifs arrêtés mais seulement des « entités » toujours en individuation et des « pouvoirs » contrôlant ou incitant plus ou moins ces processus. Autrement dit, dans l'humanité, tout est mouvant, agité par des mouvements incessants qui empêchent de parler d'êtres singuliers 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 possèdent des formes temporelles qui les organisent, c'est-à-dire des rythmes.

À la suite de cette première expérience, il m'a semblé nécessaire de prolonger la recherche vers la deuxième moitié du XX^e siècle, tout en essayant de systématiser les résultats méthodologiques qui étaient apparus. Dans *Les rythmes du politique* publié en 2007, je me suis ainsi proposé à la fois d'étendre la réflexion vers des périodes plus récentes et de préciser encore le modèle des processus d'individuation mis en place dans le précédent ouvrage.

L'étude plus précise du deuxième XX^e siècle montrait, entre autres, la constitution fugace mais très intéressante d'une constellation qui, à la fin des années 1970 et au début des années 1980, réunit, pour un bref moment et sans que cette conjonction n'ait produit d'effets immédiats, un certain nombre de penseurs. La plupart de ces penseurs, qui avaient adhéré au structuralisme ou au systémisme, et qui cherchaient à se dégager de ces paradigmes, ont vu, à ce moment là, dans la problématique rythmique une solution éventuelle à un certain nombre de problèmes non résolus par ces modèles de pensée.

En quelques années a paru ainsi une série de très grands livres qui ont, à mes yeux, une importance toute aussi grande que la série plus connue des ouvrages structuralistes publiés pendant les années 1960 : *Surveiller et Punir de Foucault* en 1975, qui est entièrement consacré à décrire la rythmisation des corps dans les prisons, les écoles et les hôpitaux ; le premier cours de Barthes au Collège de France en 1977 intitulé *Comment vivre ensemble*, où Barthes s'interroge sur la notion d'idiorrythmie (c'est-à-dire de rythme singulier, propre à soi) ; *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce de Serres*, toujours en 1977, qui étudie les plus anciennes représentations de la physique des fluides et accorde *de facto* une place importante au *rhuthmos* ; le premier volume de *La Méthode* d'Edgar Morin, toujours en 1977, qui tente d'introduire dans les sciences les avancées de la théorie des systèmes et bientôt de la complexité ; *Mille plateaux* de Deleuze et Guattari en 1980 où le rythme est une préoccupation récurrente et pas seulement dans le chapitre sur le ritournelle toujours cité ; enfin, *Critique du rythme* de Meschonnic en 1982, qui constitue certainement son œuvre majeure et qui reste l'un des points de repère importants de la théorie du rythme.

Or, si la constellation des années 1960 tournait autour de la notion de structure, chacun de ces livres replaçait donc le rythme au centre de ses préoccupations. Certains de ces auteurs évoquaient même explicitement les questionnements rythmiques de la première partie du siècle : Meschonnic puisait chez Mauss, Benveniste et probablement Bachelard, Deleuze s'appuyait fortement sur Bergson et Whitehead. On peut ainsi parler d'un bref « moment du rythme » dans la pensée française, à la suite de la période structuraliste.

Pour être juste, il faudrait citer également une autre constellation plus restreinte, d'inspiration phénoménologique celle-là, constituée par les travaux de Maldiney, *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'âge d'homme, 1973 ; J. Garelli, *Rythmes et Mondes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991 ; et H. Lefebvre, *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des Rythmes*, Paris, Syllepse, 1992.

Ces deux constellations se sont à la fois profondément divisées et opposées l'une à l'autre – dans la mesure où elles se sont prêté attention. Aujourd'hui encore, leurs héritiers respectifs restent à des distances prudentes et il est rare qu'ils aient pris connaissance des travaux de leurs collègues.

Pourtant, l'exemple de Lefebvre montre qu'elles n'étaient pas complètement étanches l'une à l'autre : Lefebvre participait en effet autant de la constellation critique que de la constellation phénoménologique et lui aussi allait chercher son inspiration dans les années 1930, plus particulièrement chez Bachelard.

Au-delà des polémiques et des conflits de fond, on voit bien *a posteriori* que tous ces chercheurs partageaient au moins une même situation scientifique – quand ils ne partageaient pas également un certain nombre de présupposés comme le rejet de la définition métrique du rythme. Qu'ils aient auparavant adhéré au structuralisme, à la phénoménologie ou encore au marxisme, tous cherchaient en effet, en réactualisant la problématique rythmique, à se dégager de paradigmes dont il était devenu évident, à la toute fin des années 1960 et au début de la décennie suivante, que leurs vertus heuristiques et critiques commençaient à s'épuiser.

Chez Foucault, Barthes, Serre, Morin, Deleuze-Guattari et Meschonnic, l'intérêt pour le rythme découlait d'un désir, devenu commun à cette époque, de sortir du structuralisme – tout en évitant de sacrifier aux paradigmes de l'individu et de la différence, qui allaient bientôt s'imposer à partir des années 1980. La question qui se posait alors était la suivante : comment comprendre et critiquer un monde qui était en train de se transformer à grande vitesse, ce qui mettait en question les problématiques structurales, sans tomber dans les nouvelles problématiques individualistes, entièrement affines au néo-capitalisme qui était en train d'émerger, mais aussi, me semble-t-il, dans les excès de certaines critiques nietzschéennes et déconstructionnistes survalorisant les thèmes de la dispersion, de la différence et du chaos ?

Chez Maldiney et Garelli, l'intérêt pour le rythme dérivait clairement d'un besoin de rénover le vieux fond husserlien en le croisant avec des apports heideggériens et merleau-pontiens. Il était lié au tournant ontologique et anti-anthropologique de la phénoménologie.

Chez Lefebvre, en revanche, il s'agissait de rénover un marxisme sclérosé mais aussi de plus en plus pénétré par des influences structuralistes, en lui injectant une méthodologie phénoménologique puis quelques années plus tard une problématique bachelardienne.

Pour des raisons multiples – la disparition précoce de certains de leurs protagonistes, mais surtout leur éparpillement théorique et leur absence de communication entre elles –, ces diverses résurgences de la réflexion rythmique n'ont pas réussi à constituer un front et à s'imposer sur la scène scientifique. Du coup ce sont l'individualisme, les pensées déconstructionnistes et le

postmodernisme relativiste, au mieux l'herméneutique, qui ont finalement réussi à occuper le terrain et le rythme est resté un concept et un objet marginaux, pris en compte par un nombre extrêmement faible de chercheurs.

Ce n'est que vers la fin des années 1990 et surtout au cours des années 2000 qu'il est redevenu un sujet d'intérêt scientifique plus large, ce qui a du coup relancé la réflexion sur les études rythmiques passées. On a commencé à redécouvrir les ressources immenses qui avaient été oubliées, sans toutefois prendre encore véritablement la mesure exacte des apports et des contradictions du siècle passé. Il reste encore beaucoup à faire à ce sujet, et j'en profite pour lancer un appel à tous ceux qui seraient intéressés par une réflexion sur ces questions. Vous êtes bienvenus si vous voulez vous joindre à l'effort collectif en cours pour récupérer cette histoire.

L'introduction de la notion de rythme en histoire

Dans cette troisième partie de mon exposé, je voudrais aborder ce qu'il en est du rythme en histoire.

Comme vous le savez, il a existé autrefois, chez Labrousse, Braudel et Le Roy Ladurie, et de nombreux autres historiens des *Annales*, une réflexion sur l'influence des cycles démographiques et économiques sur l'évolution sociale et politique. Dès 1944, Labrousse a montré, par exemple, le rôle des fluctuations des prix du blé sur la crise révolutionnaire française. Inspirés par les travaux d'économistes comme Simiand ou Kondratieff mais avec des outils fabriqués pour l'occasion, ces historiens ont beaucoup travaillé pour essayer de montrer ce qui relevait des différents types de respiration de l'économie et ce qui relevait de l'exception, de l'événement.

De cette réflexion est sorti le modèle général de l'étagement des temporalités historiques exposé par Braudel dans sa thèse sur *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* en 1949. L'histoire ne s'écoulerait pas d'un seul jet, emportant tout de manière inexorable et indifférenciée, mais serait composée de trois couches animées de vitesses différentes : il y aurait le temps long et lent des structures géographiques, le temps plus rapide des sociétés et le temps court du politique et de l'individu. Le modèle était complété par une prise en compte des basculements soudains, lorsque les trois temporalités connaissent une accentuation simultanée.

À partir des années 1960, Jacques Le Goff a publié - comme vous le savez également - de nombreuses études sur le temps et ses scansion. Depuis « Temps de l'Église et temps du marchand » (1960) et « Le temps de travail dans la crise du XIV^e siècle » (1963) jusqu'aux articles sur « Le temps du purgatoire. III^e-XIII^e siècle » (1984) et « Le temps de l'exemplum. XIII^e siècle » (1984), Le Goff a beaucoup fait pour une approche de la dimension temporelle qui ne serait plus indexée sur l'histoire socio-économique, comme celle de ses prédécesseurs, mais sur une anthropologie historique. Ce n'étaient plus les rythmes de l'histoire qui intéressaient Le Goff mais sinon l'histoire des rythmes, du moins l'histoire des représentations du temps et surtout des pratiques dans lesquelles elles s'incarnaient.

Après une période de relatif retrait, ces questionnements semblent ressurgir aujourd'hui et cela de plusieurs manières.

Tout d'abord, un premier colloque sur les « rythmes de la ville (XV^e-XIX^e siècles) » s'est tenu à Lyon en 2000 puis un autre encore en 2002. Ces colloques partaient du constat d'un déficit : alors que l'histoire rurale, disait Olivier Zeller l'organisateur du colloque de 2000, avait depuis longtemps pris en compte la problématique rythmique, l'histoire urbaine s'y était encore assez peu intéressée. Or, dans les villes, les rythmes sont partout. Ils apparaissent au travers « des études démographiques, sous les traits de l'inscription dans le temps de la natalité, de la nuptialité, de la mortalité et, plus rarement, de la morbidité. Les études économiques, quant à elles, peuvent être riches d'indications sur le calendrier des foires et des marchés. Classiquement, l'histoire de la criminalité est sensible aux lieux et aux heures. Enfin, la spécificité des pratiques et des symboles liés au jalonnement du temps a été décrite dans *l'Histoire du dimanche* de Robert Beck, et ce n'est pas ironiser que d'espérer une histoire du lundi qui aurait beaucoup à dire sur les formes de sociabilité caractéristiques des villes à forte population ouvrière, la spécificité des autres jours de la semaine renvoyant moins à la vie urbaine dans sa globalité qu'aux rythmes propres des élites urbaines, fixant par exemple le calendrier des jours de réception. » Et Zeller concluait : « Se pencher sur les rythmes de la ville revient à poser une série de questionnements à la triple échelle du quotidien, de l'hebdomadaire et du saisonnier. Un premier inventaire, qui ne prétend pas à l'exhaustivité, peut en être dressé. »

Deuxième chantier en cours : le travail entrepris par Jean-Claude Schmitt à partir de 2004 sur les rythmes au Moyen Âge, travail qui prolonge celui mené précédemment sur la question du temps dans la lignée des travaux de Jacques Le Goff que je viens de mentionner, mais qui a pris une ampleur telle qu'elle le fait désormais échapper aux simples questions temporelles. Ces travaux, qui ont déjà donné lieu à quelques articles et à un petit livre sur *L'invention de l'anniversaire* paru en 2010, devraient déboucher bientôt sur une grosse somme organisée d'après ce qu'on en sait, comme la création, en six journées, somme qui fera date j'en suis sûr et qui est attendue avec impatience.

Enfin, troisième chantier, le travail à la fois théorique et historique que je mène pour ma part depuis les années 1990 sur l'histoire du sujet et de l'individu, à partir d'interrogations qui proviennent également de l'anthropologie historique, mais qui intègre des éléments d'origines poétiques et philosophiques.

Je suis parti ici d'un étonnement. Au cours du demi-siècle qui vient de s'écouler, les historiens se sont intéressés à l'histoire du corps, dans toutes ses dimensions : sexualité, genres, perception, goût, odorat, vision. Ils ont étudié l'histoire des fonctions psychologiques comme la sensibilité, la volonté, l'intelligence, la mémoire, mais aussi les émotions, les sentiments, l'imaginaire. Ils ont même cherché à comprendre l'histoire de ces principes d'identité que l'on a appelé l'âme, le moi, le soi. Mais ils sont finalement restés très traditionnels dans leur approche de ces principes centraux de l'anthropologie occidentale que sont l'individu et le sujet.

Dans une très large proportion, à l'exception notable des recherches inaugurées par Meyerson et Vernant, ces travaux racontent, sous des formes linéaires et téléologiques, l'épopée de l'individu monadique, sur le modèle dumontien ou, au mieux, d'un individu muni d'une intériorité de plus en plus profonde, sur un modèle inspiré cette fois d'Elias. Pour le Moyen Âge, lorsque les historiens se sont saisis de cette problématique, ils n'ont pas su se défaire entièrement de ces modèles toujours empreints d'historicisme, comme on le voit dans l'ouvrage, par ailleurs très intéressant, paru sous la direction de Brigitte Bedos-Rezak et Dominique Iogna-Prat (dir.), *L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005.

Autre problème fréquent dans ces études, les historiens – mais ils ne sont pas les seuls dans ce cas – confondent assez systématiquement le sujet et l'individu, si bien qu'ils passent de l'un à l'autre, sans même s'en rendre compte. Cette confusion est évidemment dommageable à une compréhension anthropologico-historique précise de ce qui est en jeu dans cette histoire, à la fois centrale et pourtant très mal connue.

Enfin, dernier problème, les historiens commencent tout juste à intégrer les avancées de la théorie du langage réalisées par Benveniste et ne connaissent, il faut bien le reconnaître, quasiment rien de celles opérées par Meschonnic. Le langage est toujours massivement considéré comme une simple « institution » et donc son étude comme un « aspect de la vie sociale » à prendre en compte parmi d'autres. De ce point de vue, beaucoup de chercheurs en restent encore à un état de la théorie des rapports entre le social et le langage antérieur à la tentative d'intégration habermassienne, qui date pourtant du début des années 1980.

Vu ces difficultés, il fallait donc forger de nouveaux outils d'analyse qui, tout d'abord, donnent au langage la place qui lui revient en anthropologie, en sociologie et donc en histoire ; qui, ensuite, distinguent clairement le sujet et l'individu, tout en montrant leurs relations ; et qui, enfin, respectent l'impératif d'historicisation propre à l'anthropologie historique, c'est-à-dire la nécessité de saisir les phénomènes étudiés dans leur spécificité propre, sans tomber dans les excès des théories fondées sur les philosophies de l'historicité essentielle, qu'elles soient inspirées de Nietzsche ou de Heidegger, ou parfois des deux, théories qui dissolvent toute identité singulière ou collective dans le flux du temps et de la « différance ».

Pour ce faire, je me suis appuyé sur le concept de *rhuthmos*, et cela de deux manières. Je me suis tout d'abord engagé dans une réflexion sur l'historicité et la subjectivation des êtres humains, alternative à la fois aux modèles historicistes, qui dominent encore l'historiographie de l'individu et du sujet, et aux modèles antihistoricistes, qui se sont développés à partir de certaines branches de la philosophie et des *cultural studies*, et qui aboutissent à remettre en question la validité même des sciences sociales.

Je n'ai pas le temps, aujourd'hui, de vous présenter en détail cette théorie rythmique de l'historicité et du sujet, je me permets de vous renvoyer à *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, paru au Cerf en 2010. Disons simplement qu'elle se fonde sur le fait que les hommes parlent, qu'ils accèdent ainsi, grâce à l'appareil de l'énonciation qui se trouve dans toutes les langues humaines, à la forme sujet ; que cette forme est vide et doit être remplie à chaque fois que l'on prend la parole ; qu'au-delà du discours, le langage permet aussi aux êtres humains de produire des discours rythmés, signifians, qui peuvent à la fois prendre en charge leurs mémoires, leurs forces, leurs désirs, leurs conflits, et devenir des formes sémantiques réactualisables par d'autres locuteurs ; et qu'ainsi, grâce au langage, les locuteurs peuvent participer de et à des puissances qui peuvent les aider à devenir des sujets, cette fois au sens d'*agents*. C'est donc l'*activité rythmée du langage*, non pas *la langue* comme il est souvent dit, qui est au fondement de tous les processus de subjectivation : certes, ces formes subjectives sont fragiles, certes elles peuvent même créer l'illusion que nous sommes les maîtres tout puissants de nos vies, mais cela ne veut pas dire, comme le soutiennent les penseurs postmodernes et autres déconstructeurs, qu'elles n'existent pas ou qu'elles ne sont que des leurres. La vérité est plutôt celle que Freud résumait en disant : *Wo Es war, soll Ich werden*.

C'est là que la notion de sujet, qui est linguistique (*je*), poétique (*transsujets*), éthique et politique (*agent*), rencontre celle d'individu, qui est d'ordre logique (*singulier*), psychologique (*moi*) et sociologique (*être plus ou moins engagé dans son groupe*) – toutes ces catégories pouvant bien sûr se chevaucher les unes les autres.

En effet, ces formes subjectives langagières, qui permettent aux locuteurs d'accéder à la *fonction-sujet* universelle, à des *transsujets* rythmiques et à l'*agentivité*, ont en même temps un impact sur l'individuation dans ses différentes dimensions. L'analyse des rythmes langagiers montre qu'ils sont responsables d'effets débordant constamment l'instant de l'expérience et de la conscience de soi. Fondée sur des marques signifiantes dispersées le long de la chaîne parlée, mais qui restent à travers le temps, notamment par les échos prosodiques, en interaction les unes avec les autres, le rythme discursif déborde et engage les locuteurs sans qu'ils le sachent. Comme un rayon de lumière traversant un prisme, ceux-ci subissent, lorsqu'ils s'engagent dans certains discours, une diffraction qui réorganise leur propre flux et y fait parfois apparaître des colorations inattendues. Tout discours possédant une certaine qualité poétique, dit Meschonnic, possède « la capacité de transformer les conditions du voir, du sentir, du comprendre » [18] et, plus largement encore, les cadres fondamentaux du vivre, comme notre manière « d'être dans le temps et dans l'histoire, nos manières d'être avec les autres » (p. 384). Autrement dit, grâce au langage et à la variété de ses organisations rythmiques, les individus peuvent accéder au sujet mais, simultanément, les sujets ou plutôt les *transsujets* que les locuteurs ont produits et continuent à produire en permanence peuvent aussi changer les individus. Le langage est donc le lieu ou plutôt l'activité où se produisent les transferts entre la subjectivation et l'individuation.

Mais il est aussi le lieu où se font, à l'inverse, les transferts entre l'individuation et la subjectivation. Si nous passons sur l'autre versant de ces phénomènes, nous observons que les individus – au sens de *singuliers*, de *moi* et d'*entités plus ou moins engagées dans les groupes* [19] – sont en constante construction et déconstruction – comme disait Meyerson : « On passe sa vie à se fabriquer et se défaire. » (1960) Nous voyons aussi que les phénomènes de rythmisation identifiés par Meschonnic au niveau du langage existent aussi au niveau des corps et du social, et que les premiers ne sont pas compréhensibles si l'on fait abstraction des seconds. Nous voyons, enfin, que la manière dont se produit l'individuation peut mener vers un développement de l'agentivité ou au contraire de la passivité, et qu'elle a donc un effet en retour sur la subjectivation.

La mise en valeur de l'effet des rythmes du langage sur l'individuation est, du point de vue d'une anthropologie historique, le point le plus avancé de la théorie de Meschonnic mais elle est aussi le plus faible, car s'il a montré la voie en indiquant où se fait l'interaction entre subjectivation et individuation, Meschonnic a toujours refusé d'atteler la théorie du langage et la poétique aux sciences sociales et humaines, et à la philosophie. Du coup, il n'a pris en compte qu'une partie des processus en cause et, faute de vouloir penser et travailler cette articulation, il n'a donné aucune explication de ce qui se produit aussi du point de vue du corps et du social. Il n'a pas non plus distingué très clairement l'individuation de la subjectivation, ni expliquer leurs relations.

Résumons. La linguistique et la poétique du discours montrent que, contrairement ce qu'affirment la philosophie et la linguistique modernes, le langage n'est pas un simple instrument qui permettrait aux singuliers de s'exprimer et de communiquer entre eux. Il n'est pas non plus, comme le disent certains philosophes antimodernes, réductible à une tradition qui se déploierait dans l'histoire comme une production anonyme et collective des peuples au sein de leurs langues. Il ressemble plutôt à un assemblage d'appareils techniques discursifs, rythmiques et signifiants, qui permettent

aux locuteurs d'accéder à la forme vide du sujet, de participer à des *transsujets* poétiques susceptibles de transformer leur individuation, et de devenir plus ou moins agents.

Mais ces phénomènes ne sont pas indépendants d'autres phénomènes qui se produisent simultanément au niveau du corps et du social.

D'une part, on retrouve sur ces deux plans les mêmes organisations rythmiques. Contrairement à l'image que nous ont transmise l'anatomie, la médecine et la philosophie modernes, le corps humain n'est pas une machine faite de tendons, de chair et d'os. Il est, avant tout, comme dit Marcel Mauss, un assemblage de « techniques du corps », c'est-à-dire de « montages d'actes », de « sélections d'arrêts et de mouvements », d'« ensembles de formes de repos et d'action », bref, une organisation spatio-temporelle de l'activité corporelle. L'individuation ne se produit pas à partir de corps qui seraient simplement donnés par la nature, ni même de corps qui seraient entièrement déterminés de manière collective, mais à travers l'élaboration technique de rythmes corporels à chaque fois spécifiques. De même, contrairement à des préjugés tenaces, un groupe social n'est ni une simple association d'individus singuliers qui lui préexisteraient, une *société*, une *Gesellschaft*, ni une réalité *sui generis* qui se présenterait comme une chose et imposerait ses contraintes à ses membres, une *communauté*, une *Gemeinschaft*. Il faut concevoir le social, à son tour, comme un assemblage de techniques, de « montages d'actes », de « sélections d'arrêts et de mouvements », d'« ensembles de formes de repos et d'action », qui déterminent les manières de fluer d'un ensemble d'êtres humains, c'est-à-dire dans ce cas les variations d'intensité des interactions qui s'y produisent. Et là encore, l'individuation, cette fois collective, ne se produit pas à partir d'entités engendrées par une capacité ou une nécessité naturelles des êtres humains à vivre en groupe, mais à travers des techniques rythmiques sociales à chaque fois spécifiques. À l'instar des manières d'avancer dans le discours ou de manières de marcher, de nager, de se reposer, les manières de fluer du social constituent ce que l'on pourrait appeler des « idiosyncrasies historiques ».

De l'autre, ces phénomènes ont des effets en retour sur la subjectivation. Dans la mesure où ils définissent l'importance relative donnée à la singularité, à la profondeur réflexive et à l'engagement dans les groupes, ils ont aussi des effets sur l'agentivité.

Précisons pour finir que ce primat des techniques ne signifie pas que l'individuation se produirait comme le déploiement ou même la mise en forme d'un principe psychique, d'une « âme », qui préexisterait dans chaque acte de langage, dans chaque corps humain et dans chaque interaction. Il faut se défaire du schéma hylémorphique aristotélien. Ce que l'on appelle la psyché, le moi ou l'âme n'apparaît qu'*au gré* des techniques qui sont appliquées à ces discours, ces corps et ces interactions – on pourrait dire, très précisément *pendant* cette application. Si le « je » et tout l'appareil énonciatif qui lui est lié existent dans toutes les langues, si, à quelques différences superficielles près, le corps humain est partout le même, et si universellement les êtres humains s'engagent dans des interactions sociales, ceux-ci restent les uns et les autres des places vides qui peuvent être occupées de multiples *manières* et ce sont ces manières qui définissent à chaque fois la forme de l'individuation.

Seconde erreur à éviter : contrairement à un modèle qui reste encore très courant, cette production de « l'âme » ne doit pas être ramenée non plus à une simple *répression* culturelle d'énergies naturelles. En effet, les manières langagières, corporelles et sociales de fluer ne sont pas seulement des formes de contrainte, qui restreindraient l'expression d'une nature dynamique, jaillissante et

rebelle. Klemperer et Benjamin pour le langage, Mauss et Foucault, pour le corps, mais aussi Simmel, Mauss de nouveau et Edward Evans-Pritchard pour le social, montrent les uns et les autres qu'elles constituent tout autant des manières d'*intensifier* ou de *diminuer* la puissance des discours, des corps et des interactions. La production de « l'âme » relève donc moins de la répression de forces naturelles nécessairement sauvages et déchaînées que de la *modulation* d'activités. « L'âme » apparaît au gré du *jeu des rythmes* langagiers, corporels et sociaux les uns avec les autres, et c'est pourquoi elle possède une puissance d'agir et d'exister fondamentalement variables.

Si elle s'approprie les avancées de la théorie de la subjectivation dans le langage et les met en relation avec celles de la théorie rythmique de l'individuation, l'anthropologie historique dispose d'un corpus théorique cette fois entièrement adéquat aux tâches qu'elle se propose. Au lieu de présenter l'histoire de l'individu et du sujet de manière linéaire et téléologique, ou de la faire s'évanouir dans une recherche des traces ou des tourbillons, l'analyse des rythmes du corps, du discours et du social, met en évidence la pluralité des formes d'individuation singulières et collectives, leur prolifération et leurs hybridations incessantes, ainsi que la multiplicité et l'instabilité fondamentales des processus de subjectivation, qui accompagnent ces processus d'individuation.

Essai de repérage des principales lignes de faîte d'une histoire des rythmes de l'individuation et de la subjectivation depuis le Moyen Âge

Dans cette quatrième partie de mon exposé, je voudrais partir de la présentation de son travail faite par Jean-Claude Schmitt à l'Institut français d'histoire en Allemagne en octobre dernier, dans une conférence intitulée « L'histoire des rythmes au Moyen Age ».

Dans le résumé qui se trouve sur le site de l'IFHA, Jean-Claude Schmitt explique qu'il va étudier dans son prochain ouvrage les rythmes fondamentaux dans la société médiévale qui régissent l'insertion de l'homme dans la nature et ceux qui font vibrer son corps (le pouls du cœur, la respiration, les menstruations, la voix, les gestes), puis les formes les plus générales de symbolisation du rythme (dans la langue, le chant, la musique, les motifs ornementaux de la peinture ou de la sculpture). Enfin, en se référant aux trois temps de l'histoire de Fernand Braudel, il propose d'élargir encore l'horizon de la recherche et de poser la question des rythmes de l'histoire, c'est-à-dire du temps historique tel qu'il est représenté au Moyen Age et aussi – mais je ne sais pas si j'ai bien compris – d'une manière qui serait plus large encore [20].

Si je suis évidemment tout à fait convaincu par les deux premiers points qui concernent ce que j'appelle, pour ma part, les rythmes du corps et du langage, je suis un peu plus perplexe concernant le troisième, qui ne me semble pas constituer une catégorie heuristique à part entière et me paraît plutôt appartenir à la sphère de l'activité langagière. Autrement dit, j'ai l'impression que l'identification et la répartition des phénomènes ne sont pas tout à fait cohérentes. Par ailleurs, il me semble que la dimension sociale, au sens des manières d'organiser les interactions, même si elle est globalement prise en compte, n'apparaît pas en tant que telle.

C'est pourquoi, je voudrais soumettre à la discussion le relevé des « grandes lignes de faîte », pour utiliser une expression de Léopold Genicot, de l'histoire des rythmes de l'individuation et de la

subjectivation que j'avais tenté à la fin de *Rythmes, pouvoir, mondialisation* et qui se fondait sur les trois dimensions dont je viens de parler.

Tout au long du Moyen Âge, les rythmes sociaux – que l'on peut appeler également en hommage à Mauss « morphologiques » – semblent avoir été organisés au sein des *populations paysannes*, en partie de manière autonome, au gré des cycles saisonniers des travaux agricoles, des échanges commerciaux périodiques (foires et marchés), ainsi que des différents rassemblements de sociabilité (veillées, mariages, fêtes, etc.), mais aussi, et l'on voit que ce monde était déjà soumis à des rythmes extérieurs, comme l'a rappelé récemment Jean-Claude Schmitt, par le prélèvement des redevances seigneuriales. Leurs rythmes corporels et signifiants nous apparaissent en partie grâce aux recherches des historiens de la religion populaire [21] et aux travaux d'anthropologie historique menés dans le cadre de l'école des *Annales* [22].

Dès cette époque, le contrôle des rythmes de l'individuation paraît avoir été un enjeu très important pour les différents pouvoirs. L'*Église*, tout d'abord, a été pendant des siècles l'une des sources les plus déterminantes de définition et de contrôle des alternances morphologiques, à travers l'organisation des différentes cérémonies cultuelles (messes, baptêmes, enterrements, processions, etc.), mais aussi des trêves de Dieu et des pèlerinages, et enfin, comme l'a rappelé également Jean-Claude Schmitt, à travers la maîtrise du *comput*, dont Bède disait qu'il était « la science ecclésiastique par excellence », ainsi que l'invention de nouvelles scansion du temps comme le Jubilé (1^{er} en 1300). Elle a aussi joué un rôle que nous connaissons assez bien dans la définition de la corporéité (à travers les gestes rituels, le contrôle des formes de la sexualité, etc.), et dans les transformations de l'activité du langage (par l'interdiction de jurer, l'obligation de la confession, la définition des modes de l'oraison, la diffusion de la pratique du rosaire, les nouveaux types de prédication, etc.). Sur l'impact de l'Église sur les gestes mais aussi le langage, je vous renvoie à *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval* [23]. Je vous renvoie également à toutes les études qui montrent les conflits que ces prétentions ecclésiastiques à la définition des rythmes ont engendrés, que ce soit du côté populaire, du côté féodal ou du côté bourgeois [24].

Le rôle de l'*aristocratie féodale* a certainement été lui aussi capital, aussi bien au niveau morphologique, en raison de ses activités guerrières, de ses loisirs (jeux, chasse, banquets, etc.) et de son type de sociabilité particulier, que pour la définition de certaines formes corporelles et langagières d'individuation. Simmel affirme que l'aristocratie médiévale a été la première couche sociale à se libérer des retours cycliques et des rythmes routiniers de l'existence. On connaît également, depuis *L'Automne du Moyen Age* et toutes les études qui l'ont suivi, l'importance de la vie de cour et de la littérature écrite à destination de cette couche pour les techniques du corps et du langage occidentales [25].

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 sur le plan morphologique, notamment par la définition des moments de foire, de marché, par l'organisation de la journée de travail et le fameux « temps du marchand », par l'organisation des festivités populaires [26], mais aussi du point de vue des corps par les transformations de l'habitat et la création d'endroit où s'isoler [27], enfin du point de vue de l'activité langagière par une littérature qui s'émancipe assez rapidement des modèles courtois et propose d'autres formes de subjectivation [28].

À partir du XIII^e siècle, 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 soumis au départ à la succession des alternances morphologiques (les foires, les marchés), l'argent a petit à petit permis de créer des interactions, sinon constantes, du moins indépendantes de ces alternances, transformant du coup radicalement les conditions morphologiques de l'individuation singulière et collective. Son effet sur les rythmes corporels semble avoir été faible, mais il est probable qu'il a eu une action non négligeable sur les rythmes langagiers. C'est en tout cas une idée qui a été défendue par Habermas dans sa *Théorie de l'agir communicationnel* [29], où il soutient que le développement du capitalisme a entraîné une érosion des modes de communication langagiers au profit de modes fondés sur les médiums non sémantiques de l'argent et du pouvoir.

Dès qu'il l'a pu, c'est-à-dire au moins à partir de la Renaissance, sinon à partir du moment où, pendant la Guerre de cent ans, il a transformé les aides épisodiques en impôts réguliers, l'État et le groupe de ses serviteurs a cherché à imposer à son tour sa définition des alternances morphologiques : prélèvements fiscaux, audiences, sacres, vie curiale, puis « lits de justice » dans les parlements, « entrées royales » dans les villes, exécutions publique, etc. Toutes ces pratiques ont permis à l'État de façonner l'individuation. Parallèlement, il a commencé à prescrire des modèles de rythmes corporels (en particulier à travers les pratiques et le spectacle de la Cour, mais aussi à travers le cérémoniel des tribunaux, etc.), ainsi que des modèles de correction langagière (en France par l'édit de Villers-Cotterêts, l'Académie française, etc.) [30]. Tous ces phénomènes impliquent la fameuse « curialisation des guerriers » repérée par Elias, mais ils sont en réalité plus larges et pénètrent assez tôt l'ensemble de la population.

Les *réformes* – protestantes mais aussi catholiques – qui se sont succédé 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. Les scansions morphologiques se sont ainsi renforcées tout en changeant de signification dans la mesure même où le culte devenait une affaire de plus en plus individuelle. Les effets des réformes sur la corporéité et sur le langage ont été immenses, on le sait, aussi bien à travers ce qu'Elias a appelé le processus de « civilisation des mœurs », qu'en impulsant une première vague d'alphabétisation des populations européennes et en fixant, pour au moins trois siècles, les modalités principales de l'enseignement scolaire.

Enfin, à partir du XIX^e siècle, l'essor des *techniques* (de production, de transport, de communication, etc.) et l'*urbanisation*, qui se sont produits dans les sociétés touchées par la révolution industrielle, ont eu un très fort impact sur les processus d'individuation. Les effets de ces mutations ont combiné une dissolution accélérée des rythmes traditionnels et des formes de rerythmisation aussi bien sur les plans morphologique, avec la mise en place d'horaires réguliers de travail en usine et au bureau ; que corporel avec le travail à la chaîne ; et langagier avec la croissance de l'information, le développement du débat mais aussi de la propagande.

Cette revue extrêmement succincte des principaux acteurs et moments de l'histoire des rythmes en Occident met en évidence au moins trois points importants du point de vue d'une rythmanalyse historique.

Le premier est que *les rythmes du corps, du langage et du social sont des enjeux de luttes très fortes*. Dans la mesure où ils définissent les formes d'individuation et éventuellement de

subjectivation, les rythmes sont le médium du pouvoir. Cela explique que chaque groupe social cherche à influencer ces rythmes et à leur donner des valeurs propres, soit pour se distinguer, soit pour assurer son ascendant sur les autres groupes sociaux. Cela explique aussi les très nombreux conflits concernant les rythmes qui se sont déroulés périodiquement au cours de l'histoire. Au Moyen Age, on connaît le conflit entre « le temps de l'Église et le temps du marchand ». Mais on peut citer également le conflit entre les rythmes aristocratiques et ceux de l'Église, et pour la période moderne l'intervention de plus en plus massive de l'État avec les transformations du calendrier par Pierre le Grand en Russie (en 1699, il décide d'adopter, à partir du 1^{er} janvier 1700, le calendrier julien occidental et de faire commencer l'année en janvier et non plus en septembre) ou les tentatives révolutionnaires françaises de calendrier républicain.

Deuxième point : *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 - mais il est très probable que quelque chose du même ordre se soit passé à la fin du Moyen Age -, *on observe que de nouveaux rythmes morphologiques remplacent les alternances traditionnelles défailtantes. Il n'y a pas totale dissolution, mais substitution et réinvention de rythmes d'alternance inédits.* C'est l'époque, par exemple, où l'on « invente » le 14 juillet, qui devient la fête nationale en 1880. C'est l'époque également où l'on multiplie les commémorations, les expositions universelles, les manifestations sportives, les rassemblements politiques et les élections, qui sont autant de nouvelles formes de rassemblements rythmiques. Par ailleurs, *il semble que les dimensions rythmiques corporelle et langagière 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 rythmes morphologiques, déterminants jusque-là, ont dû, au moins à partir du XIX^e siècle, faire une place de plus en plus importante à d'autres manières d'organiser l'individuation. De nouvelles formes de rassemblement sont certes apparues, mais on a surtout observé un renforcement des dimensions corporelle et langagière dans les processus d'individuation : d'une part, développement de la discipline, de la mécanisation mais aussi bientôt, au XX^e siècle, de l'érotisation des corps ; de l'autre, rôle croissant de l'information, développement du discours sur soi avec la psychanalyse, métrification des discours du politique mais aussi du quotidien dans les régimes totalitaires. 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.*

Enfin, troisième point remarquable : *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 probablement 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 bourgeoisies urbaines, 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 des Trente glorieuses.

J'avais prévu de vous parler, pour terminer, d'un cinquième niveau des relations entre rythme et histoire, en vous présentant les recherches menées sur l'anthropologie historique du sujet et de l'individu, mais faute de temps, je me permets de vous renvoyer, à titre d'exemple, à deux textes concernant la Grèce ancienne publiés sur RHUTHMOS [31].

Bibliographie récente classée par ordre chronologique

L. Bourassa, *Henri Meschonnic. Pour une poétique du rythme*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1997 ;

P. Sauvanet, *Le Rythme grec, d'Héraclite à Aristote*, Paris, PUF, 1999 ;

P. Sauvanet, *Le Rythme et la Raison*, Paris, Kimé, 2000, 2 vol. ;

A. M. Mesturini, *Rhythmos : percorsi (alternativi) della tradizione classica*, Pubblicazioni del D.AR.FI.CL.ET. Nuova serie 203, Genova (Università di Genova) 2001 ;

C. Couturier-Heinrich, *Aux origines de la poésie allemande. Les théories du rythme des Lumières au Romantisme*, Paris, CNRS Editions, 2004 ;

F. Laplantine, *Le Social et le Sensible. Introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre, 2005 ;

P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005 ;

P. Michon, *Les rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007 ;

P. Petitier et G. Séginger (dir.), *Les Formes du temps. Rythme, histoire, temporalité*, Strasbourg, Presse univ. de Strasbourg, 2007 ;

L. Guido, *L'Age du rythme. Cinéma, musicalité et culture du corps dans les théories françaises des années 1910-1930*, Lausanne, Payot, 2007 ;

M. Golston, *Rhythm and Race in Modernist Poetry and Science*, New York, Columbia University Press, 2007 ;

F. F. Günther, *Rhythmus beim frühen Nietzsche*, Berlin/New York, De Gruyter, 2008, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 55 ;

- G. Gasparini, *Tempi e ritmi nella società del Duemila*, Milano, FrancoAngeli, 2009 ;
- L. Bourassa, *L'Entrelacs des temporalités. Du temps rythmique au temps narratif*, Québec, Nota Bene, 2009 ;
- I. Baxmann *et al.*, *Arbeit und Rhythmus - Lebensformen im Wandel*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 2009 ;
- P. Michon, *Marcel Mauss retrouvé. Origines de l'anthropologie du rythme*, Paris, Rhuthmos, coll. en ligne, 2010 ;
- C. Doumet et A. Wald Lasowski (dir.), *Rythmes de l'homme, rythmes du monde*, Paris, Hermann, 2010 ;
- J. Wellmann, *Die Form des Werdens : Eine Kulturgeschichte der Embryologie, 1760-1830*, Göttingen, Wallstein, 2010 ;
- O. Hanse, *À l'école du rythme... Utopies communautaires allemandes autour de 1900*, Saint-Étienne, PUSE, 2011 ;
- M.-H. Delavaud-Roux (dir.), *Musiques et danses dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2011 ;
- V. Carayol & A. Boulidoires (dir.), *Discordance des temps. Rythmes, temporalités, urgence à l'ère de la globalisation de la communication*, Bordeaux, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2011 ;
- F. Bisson (dir.), Dossier « Rythmanalyses », *Multitudes* N° 46, Paris, Amsterdam Éditions, Automne 2011 ;
- M. Cowan, *Technology's Pulse. Essays on Rhythm in German Modernism*, London, IGRS Books, 2012 ;
- M. Bigot et P. Sadoulet (dir.), *Rythme, langue, discours*, Limoges, Lambert-Lucas, 2012 ;
- M. Formarier, *Entre rhétorique et musique. Essai sur le rythme latin antique et médiéval*, Turnhout, Brepols, à paraître en juin 2013.

Notes

- [1] « La poétique d'Henri Meschonnic », « Pour une anthropologie historique du rythme » - Séminaire de P. Michon - CIPh - 1999-2000 et 2000-2001 ; « AG RHYTHMUS » - Groupe de recherche sur le rythme - Die junge Akademie - 2004-2010 ; « Histoire des rythmes » - Séminaire

de J.-C. Schmitt - EHESS - depuis 2004 ; « L'homme et ses rythmes » - Séminaire de C. Doumet et A. Wald Lasowski - Université Paris-VIII - 2006-2008 ; « D'un rythme à l'autre » - Séminaire du GREP - Université Paris-Diderot - depuis 2011.

[2] Journées d'études « Rythmanalyse » - J. Lamy et de J.-J. Wunenburger (dir.) - Université de Lyon -3-6 mai 2011 et 9 février 2012 ; Cycle de Conférences et de Performances : Le rythme - École Supérieure des Beaux-Arts du Mans - 13-21 mars 2012 ; Première journée d'études RHUTHMOS - Paris - 4 juin 2012 ; Journée d'études « Rythmes et croyances au Moyen-Âge » - Paris - 23 juin 2012 ; Journée conjointe Rythmanalyse(s) et RHUTHMOS : « Rythme et complexité » - 6 mars 2013.

[3] Voir la bibliographie ci-dessous.

[4] P. Michon, « Sommes-nous en train d'assister à l'émergence d'un nouveau paradigme scientifique : le paradigme rythmique ? », *Rhuthmos*, 6 décembre 2011 [en ligne].
<http://rhuthmos.eu/spip.php?article342>.

[5] Pour une critique de cette continuité, H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982 ; on peut trouver un résumé du point de vue de Meschonnic sur cette question dans l'article « Rythme », S. Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990, p. 2288.

[6] Pierre Sauvanet repère la présence de ce motif dès les réflexions stoïciennes de Marc Aurèle. P. Sauvanet, *Le Rythme grec d'Héraclite à Aristote*, op. cit., p. 32 sq.

[7] P. Sauvanet, *Le Rythme grec d'Héraclite à Aristote*, op. cit., p. 92.

[8] P. Otaola, « L'ethos des rythmes dans la théorie musicale grecque » in M.-H. Delavaud-Roux (dir.), *Musiques et danses dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2011, p. 91-108.

[9] P. Sauvanet, *Le Rythme grec d'Héraclite à Aristote*, op. cit., p. 92.

[10] O. Hanse, *À l'école du rythme... Utopies communautaires allemandes autour de 1900*, Saint-Étienne, PUSE, 2011.

[11] M. Neveux et H. E. Huntley, *Le Nombre d'or. Radiographie d'un mythe suivi de La divine proportion*, Paris, Le Seuil, 1995. Voir aussi L. Guido, *L'âge du rythme. Cinéma, musicalité et culture du corps dans les théories françaises des années 1910-1930*, Payot, Lausanne, 2007, désormais disponible sur [RHUTHMOS](#).

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

[13] M. Mauss, « Les civilisations. Éléments et formes », 1929, *Œuvres II*, p. 470.

[14] Dans le *Philèbe* (17, d), Socrate insiste sur l'importance des intervalles, dont il faut connaître les caractères, les distinctions et les combinaisons si l'on veut étudier sérieusement la musique : « Nos devanciers, dit-il, nous ont appris à dénommer ces combinaisons « harmonies » (*harmonias*). Ils nous ont appris aussi qu'il se produit d'autres qualités analogues, inhérentes cette fois aux mouvements du corps, lesquelles sont soumises aux nombres et qu'il faut appeler *rythme et mesures* (*rhuthmous kai metra*). » (p. 334) Dans le *Banquet* (187 b), « l'harmonie est

une consonance, la consonance d'un accord... C'est de la même manière que le rythme résulte du rapide et du lent, d'abord opposés, puis accordés. » (p. 334) Enfin, dans les *Lois* (66 5a), Socrate enseigne que les jeunes gens sont bouillants et turbulents, mais qu'un certain ordre (*taxis*), privilège exclusivement humain, apparaît dans leurs mouvements : « Cet ordre dans le mouvement a précisément reçu le nom de *rythme*, tandis qu'on appelle *harmonie* l'ordre dans la voix où l'aigu et le grave se fondent, et que l'union des deux se nomme *art choral*. » (p. 334)

[15] N. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?* (1970), La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 1991.

[16] 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.

[17] 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.

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

[19] Sur ces catégories, voir P. Michon, *Sujet et individu en Occident. Dumont, Elias, Meyerson, Vernant*, Paris, Rhuthmos, 2012, [en ligne] : <http://rhuthmos.eu/spip.php?article463>

[20] <http://www.ifha.fr/spip.php?article459>

[21] 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.

[22] Comme on ne peut citer ici tous les titres concernés, on se limitera à l'un des plus beaux : É. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.

[23] J.-C. Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

[24] 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, *Montaillou*, *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.

[25] 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.

[26] 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.

[27] 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.

[28] M. Zink, *La Subjectivité littéraire*, Paris, PUF, 1985.

[29] 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.

[30] 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.

[31] On trouvera ces deux essais d'histoire du sujet et de l'individuation en Grèce ancienne [ici](#) et [ici](#).